
Der tabuisierte Tod

Überlegungen zu einem Kulturphänomen

Werner Thiede / Regensburg

»Tabu« ist ein aus dem Polynesischen abgeleiteter Begriff, mit dem all das bezeichnet wird, was einer Gesellschaft als verboten gilt. Oft wird solch ein Tabu als Schutz gegen die Macht des Gegenstandes aufgerichtet. In unserer spät- und postmodernen Zeit ist eines der bekanntesten Tabus – der Tod. Verboten ist natürlich nicht der Tod als solcher, sondern gesellschaftlich die nähere, womöglich selbstverständliche Befassung mit ihm. Die Bedrohung durch den Tod, durch die Vergänglichkeit soll weggedrängt, verdrängt werden. Eine kurze Besinnung auf das Phänomen, dass man heute kaum mehr erkennbaren Leichen-Wagen begegnen kann, illustriert den Sachverhalt. Warum ist es zu dieser Tabuisierung unserer Sterblichkeit gerade in modernen Gesellschaften gekommen? Ich vertrete die These: Es liegt im Wesentlichen daran, dass der Tod dort, wo „aufgeklärtes“ Denken vorherrscht, alle Transparenz eingebüßt hat.¹ Er gilt in der Perspektive der ohnehin weiter zunehmenden Säkularisierung als absolut endgültiges Datum. Sogar manche Theologen sehen das heutzutage so. Als radikales Schluss-Datum aber stellt er jeden tiefen, umgreifenden Lebenssinn in Frage. Verdrängt wird mit dem Tod deshalb zugleich auch die Frage nach dem umfassenden Sinn von allem. Oder vielleicht auch umgekehrt: Weil die Sinnfrage nicht mehr beantwortbar erscheint, stellt sich der Tod als absolut endgültiges Datum dar. Das führt insgesamt zu einer derart trübsinnigen Sinn-Perspektive, dass die Last ihres nihilistischen Charakters entweder in heroischer Haltung getragen² oder aber, weil die Mehrheit nun einmal nicht heroisch veranlagt ist, zusammen mit dem Tod verdrängt wird.³

¹ Vgl. H. Bürkle, *Todeserfahrung und Todesbewältigung in anderen Religionen als Frage an die Christen*, in: A. H. Graf Henckel-Donnersmarck/St. Graf Bethlen (Hrsg.), *Vom menschlichen Sterben und vom Sinn des Todes*. Freiburg 1983, 69–81, bes. 70.

² Das versucht exemplarisch A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde* [1942]. Reinbek 1997: „Übrig bleibt ein Schicksal, bei dem nur das Ende verhängnisvoll ist. (...) Es bleibt ... eine Leidenschaft ohne ein Morgen“ (121).

³ So W. Pannenberg, *Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik*, in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2. Göttingen 1980, 146–159, bes. 146 u. 158; vgl. auch W. Arnold u.a., *Der verdrängte Tod*. Gießen 1981.

Körperwelten

Mit diesen wenigen Sätzen ist die These von der Todestabuisierung kurz skizziert, wie sie von Philosophen, Soziologen und Theologen bereits das ganze 20. Jahrhundert hindurch vertreten worden ist.⁴ Aber es gibt leise Anzeichen dafür, dass sich hieran im 21. Jahrhundert einiges ändern könnte. Hinzuweisen wäre zunächst auf die seit Jahrzehnten anhaltende Esoterikwelle, die zumindest einen Teil der Bevölkerung dauerhaft zu fesseln scheint.⁵ Man denke insbesondere an die international populäre Todesnähe-Forschung, die den Tod auf neue Weise transparent zu machen verspricht.⁶ Auch über 35 Jahre nach den publizistischen Erfolgen von Elisabeth Kübler-Ross und Raymond Moody sind sich Verlage und Redaktionen der bleibenden Attraktivität des Themas bewusst. In diesem Zusammenhang hat mittlerweile eine erstaunliche Bereitschaft Raum gewonnen, Sterbende zu begleiten, statt das Sterben zusammen mit dem es abschließenden Tod zu verdrängen.⁷ Sogenannte Sterbe-Hospize schießen im Abendland fast wie Pilze aus dem Boden.⁸ Aber handelt es sich hierbei tatsächlich um Widerlegungen der Tabu-These? Herbert Maisch gibt zu bedenken: „Eine Gesellschaft, die dem Anblick des Sterbens entfremdet ist, überläßt jenen den Spagat zwischen Anforderungen und Realität im Umgang mit Todkranken, die man irrtümlich für zuständig und kompetent hält. Hilflosigkeit, Ohnmacht, Angst und Distanzierung der Gesellschaft finden ... in den Sterbe-Institutionen von heute ihre Fortsetzung. Die Einsamkeit der Sterbenden wird dort komplettiert.“⁹

Vor einigen Jahren hat eine durchaus umstrittene Ausstellung unter dem Titel *Körperwelten*¹⁰ derart von sich reden gemacht, dass die letzten Zweifel an der Nichtexistenz einer gesellschaftlichen Tabuisierung des Todes eigentlich ver-

4 Vgl. bes. A. Nassehi/G. Weber, *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*. Opladen 1989; H.-J. Höhn, *Zeit zu leben – Zeit zu sterben. Beobachtungen über den gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod*, in: Arzt und Christ 35 (1989), 61–67 u. Friedrich-Ebert-Stiftung (Hrsg.), *Der gesellschaftliche Umgang mit Sterben und Tod. Humane, medizinische und finanzielle Aspekte*. Bonn 1995.

5 Vgl. W. Thiede, *Esoterik – die postreligiöse Dauerwelle. Theologische Betrachtungen und Analysen*. Neukirchen/Vluyn 1995.

6 Vgl. Ders., *Todesnähe-Forschung – Annäherung an die Innenseite des Todes? Zur Geschichte und Hermeneutik der Thanatologie*, in: H. Knoblauch/H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*. Konstanz 1999, 159–186. Der Philosoph W. Schulz meint von daher, es sei „keineswegs zutreffend, daß der Tod heute tabuisiert wird“ (in: L.J. Pongratz [Hrsg.], *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. 2. Hamburg 1975, 309f.).

7 Einen Literatur-Überblick gibt J. Hübner: *Ethik an der Grenze des Lebens. Von „Euthanasie“ über „Sterbehilfe“ zur kommunikativen Sterbebegleitung*, in: Theologische Rundschau 65 (2000), 455–481. Wenig überzeugend ist insofern das Argument, die verbreitete, von Euthanasiegegnern indirekt beflügelte Angst vor leidvollem Sterben trage zur Tabuisierung des Todes bei (so P. Singer, *Praktische Ethik*. Stuttgart 1990, 125ff.); vgl. auch R. Jung u.a. (Hrsg.), *Tabuthema Tod? Vom Sterben in Würde*. Wetzlar 2004.

8 Vgl. Ch. Drolshagen (Hrsg.), *Lexikon Hospiz*. Gütersloh 2003 u. M. Herzog/N. Fischer (Hrsg.), *Totenfürsorge – Berufsgruppen zwischen Tabu und Faszination*. Stuttgart 2003.

9 Vgl. H. Maisch, *Patiententötungen. Dem Sterben nachgeholfen*. München 1997, 400; vgl. auch A. von Jüchen, *Das Tabu des Todes und der Sinn des Sterbens*. Stuttgart 1984.

10 Katalog zur Ausstellung: G. von Hagens (Hrsg.), *Körperwelten. Die Faszination des Echten*. Heidelberg 2000.

fliegen müssten. Nach großen Erfolgen in mehreren europäischen Städten und in der Bundeshauptstadt Berlin war sie mit über 860.000 Besuchern in München die erfolgreichste Ausstellung aller Zeiten. Insgesamt haben sie über sechs Millionen Menschen in Deutschland und mehr als doppelt so viele weltweit gesehen. Wenn aber Massen sich auf den Weg machen und Eintrittsgeld bezahlen, um präparierte *Leichen* anzuschauen, ist dann nicht zweifelsfrei das Ende der gesamtgesellschaftlichen Verdrängung des Todes eingeläutet?¹¹

Oder sollte das ein Trugschluss sein? Lässt doch jene Ausstellung „Körperwelten“ einen letztlich unernsthaften, geradezu frivolen Umgang mit dem Tod erkennen! Der Tod wird hier in einer Weise zum Objekt von Manipulation und Voyeurismus gemacht, dass er gerade seinen Ort als existenzieller Faktor im subjektiven Bewusstsein zu verlieren droht. Die natürliche Angst vor dem Tod kommt durch diese Ausstellung jenseits aller Schamlosigkeit kaum zur Überwindung, sondern vielmehr zur Maskierung ihrer selbst! Man konnte das an einer Vielzahl von Kommentaren prominenter und weniger prominenter Besucher merken, die immer wieder von dem Staunen zeugten, wie wunderbar doch der menschliche Körper aufgebaut sei. Als hätte einen entsprechenden Aufklärungseffekt nicht auch eine Ausstellung mit Plastiknachbildungen oder Fotografien und dergleichen erzielen können! Das eigentliche Fascinosum und damit der Grund für den überwältigenden Erfolg der reisenden Ausstellung bestand doch aber darin, dass es sich um echte Leichen oder Leichenteile handelte, denen man hier in wohlpräparierter Form begegnen konnte. Daran wird deutlich, dass der Tod selbst nach wie vor ein den Menschen zwar zutiefst betreffendes Thema darstellt, dass dies aber eben nur in Gestalt seiner Präparierung, seiner künstlichen bzw. künstlerischen Zubereitung erträglich wird. Bezeichnenderweise lief die Ausstellung zeitweise im Hamburger *Erotic Art Museum* auf der Reeperbahn!

Infolge dieser „leckeren“ Zubereitung aber bleibt der wirkliche Tod mit seiner hässlichen Fratze, bleibt die Vergänglichkeit des Leibes, die Realität eines verwesenden Leichnams nach wie vor verdrängt. Im Zuge von Rechtsstreitigkeiten um die Ausstellung betonte der Heidelberger Anatomieprofessor Gunther von Hagens ausdrücklich, bei den plastinierten Körpern handle es sich keineswegs um „Leichen“; durch die Plastination seien „neue wissenschaftliche Exponate“ entstanden, die Körper würden nicht nur konserviert, sondern transformiert. Die Tabuisierung des Todes ist also durch diese Ausstellung bei näherem Betracht keineswegs durchbrochen, sondern vielmehr bestätigt worden. Denn wo ein Tabu herrscht, liegt ein angstmachendes Fascinosum vor. Dieses

¹¹ Schließlich führen die plastinierten Bänder, Sehnen und Muskeln dieser Ausstellung den Besuchern „ihre Vergänglichkeit aufs deutlichste vor Augen und gemahnen sie so, sich nichts über die eigene Existenz, die Zerbrechlichkeit und Hinfälligkeit ihres Körpers vorzumachen“ (J. Bräunlein, *Tod dem Sensesmann*, in: MUT. Forum für Kultur, Politik und Geschichte, Nr. 390 [2000], 69–73, hier 73).

angerührt, aber das Angstmoment dabei geschickt umgangen zu haben, darin besteht der frappierende Erfolg der Ausstellung „Körperwelten“.

Zunehmende Säkularisierung

Insgesamt ist unsere Gesellschaft, wie man weiß, pluralistischer denn je geworden – und auch kränker.¹² Insofern gibt es freilich kleine Anzeichen in ihr dafür, dass das Tabu des Todes hier und da ein Stück weit aufgebrochen worden ist. Das ist aber nur in jenen überschaubaren Bereichen der Fall, wo der Schrecken des Todes durch neue oder alte Unsterblichkeitshoffnung¹³ eingedämmt werden konnte – also etwa im Kontext der erwähnten Nahtod-Forschung und der mit ihr einhergehenden Aufgeschlossenheit für die Begleitung Sterbender.

Ganz überwiegend besteht indessen die gesellschaftliche Todestabuisierung auch im 21. Jahrhundert fort.¹⁴ Zu den neuesten Indizien dafür zählt die Modewelle des Anti-Aging: Ans Älterwerden soll man möglichst gar nicht mehr erinnert werden, den Tod will man deutlich entschlossener noch als in früheren Zeiten weit hinausschieben! Selbst die Ausstellung „Körperwelten“ gab Impulse in dieser Richtung: Über 50 Prozent der Besucher erklärten, sie wollten künftig besser auf ihre Gesundheit achten! Der Kölner Psychiater Manfred Lütz aber vertritt die zutreffende These, die verbreitete Auffassung von der Gesundheit als unserem *höchsten* Gut sei ein Wahnwitz, der dem Verlust der Hoffnung auf ewiges Leben geschuldet sei. Desgleichen betont der Psychoanalytiker Wolfgang Tress mit Blick auf die stets steigenden Kosten im Gesundheitswesen: „Weil aber der Himmel seine Glaubwürdigkeit verloren hat, gilt es auf Teufel komm raus, das irdische Leben um jeden Tag zu verlängern.“¹⁵

Fakt ist weiter: Unsere Gesellschaft wird insgesamt immer säkularer.¹⁶ Wie bereits eine 1993 veröffentlichte Umfrage des Emnid-Institutes gezeigt hat, rangieren unter den als zukunftsrelevant erachteten Hauptthemen Glaube und Kirche fast an letzter Stelle. Nur noch neun Prozent der befragten Deutschen sehen

¹² Diese in verschiedener Hinsicht gültige These hat ihre Evidenz insbesondere im Blick auf Aids, denn „diese Krankheit hat den Tod vor allem jenen gebracht, die das Leben noch vor sich hatten, und viele, die mitten im Leben stehen, hat sie frühzeitig zu Zeugen des Todes gemacht; der Tod, der fern und vergessen war, ist somit wieder näher gerückt“ (W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt ³1999, 349).

¹³ Vgl. W. Thiede, Art. *Unsterblichkeit*, III. *Christentum*, 3. *Praktisch-theologisch*, in: ⁴RGG 8 (2005), 800f.

¹⁴ Das zeigt sich nicht zuletzt in der herrschenden Bestattungskultur: Vgl. K. Dirschauer, *Der totesgeschwiegene Tod. Theologische Aspekte der kirchlichen Bestattung*. Bremen 1973; R. Volp, *Der unverfügbare Tod. Todesanschauungen und Bestattungsrituale zwischen Aufklärung und Industriekultur*, in: H. Becker u.a. (Hrsg.), *Im Angesicht des Todes*, Bd. 1. St. Ottilien 1987, 621–636; H. Albrecht, *Der trivialisierte Tod. Bestattung im nachbürgerlichen Zeitalter*, in: *Theologia practica* 24 (1989), 188–201 u. R. Faerber, *Der verdrängte Tod. Über die Unkultur im Umgang mit unseren Toten*. Genf 1999.

¹⁵ W. Tress, *Tief innen brodelnder Feuerofen. Bemerkungen zur Anthropologie aus der Sicht eines Psychoanalytikers*, in: *Zeitzeichen* 4 (2003), 43–45, hier 45.

¹⁶ Vgl. W. Thiede, *Wiederkehr der Religion in Westeuropa?*, in: *Materialdienst der EZW* 74 (2011), 3–15.

den religiösen Bereich als ein „sehr wichtiges Thema“ der Zukunft an. Die vorersten Plätze hingegen nehmen Anliegen wie Alters- und Gesundheitsversorgung¹⁷ oder „persönliche Sicherheit“ ein. Für das Fortschreiten der Säkularisierungswelle spricht sogar ein inzwischen zu beobachtender Rückgang der Esoterikwelle. Die betonte „Weltlichkeit“ in der zeitgenössischen Grundorientierung aber geht selbstredend mit einer Tabuisierung des Todes einher, wie das Aldous Huxley 1932 in seiner *Brave New World* bereits hellseherisch skizziert und karikiert hat.

Damit bestätigen sich die eingangs skizzierten Überlegungen. Der Tod muss in modernen Gesellschaften verdrängt werden, weil er in seiner Deutung als absolutes Ende zu unserem unter- oder tiefenbewussten Bild von Tod und Leben nicht passt.¹⁸ Bekanntlich konnte Sigmund Freud das Verhältnis des Unbewussten zum Tod in Analogie zur Auffassung des vorgeschichtlichen Menschen interpretieren: „Unser Unbewußtes glaubt nicht an den eigenen Tod, es gebärdet sich wie unsterblich. Was wir unser ‚Unbewußtes‘ heißen, die tiefsten, aus Triebregungen bestehenden Schichten unserer Seele, kennt überhaupt nichts Negatives, keine Verneinung – Gegensätze fallen in ihm zusammen – und kennt darum auch nicht den eigenen Tod, dem wir nur einen negativen Inhalt geben können.“ Freud zufolge ist also der je eigene Tod „unvorstellbar, und sooft wir den Versuch dazu machen, können wir bemerken, daß wir eigentlich als Zuschauer weiter dabeibleiben. So konnte in der psychoanalytischen Schule der Ausspruch gewagt werden: Im Grunde glaube niemand an seinen eigenen Tod oder, was dasselbe ist: im Unbewußten sei jeder von uns von seiner Unsterblichkeit überzeugt.“¹⁹

Damit erklärt sich psychologisch, warum der Mensch sich mit der Tatsache seiner Sterblichkeit schwertut. Die Wege zur Tabuisierung des Todes beschreibt er deshalb aus innerstem Antrieb: Er muss entweder über den Tod hinaus hoffen können – oder ihn verdrängen! Demgemäß ist der Psychoanalytiker Ernest Becker überzeugt, dass „die Furcht vor dem Tode ein universelles Phänomen“ ist, das den Menschen „wie nichts sonst“ prägt und als maßgeblicher Faktor in seiner Kulturbildung wirksam wird.²⁰ Eine amerikanische Forschergruppe

¹⁷ Insofern trägt auch die moderne Medizin zur Todestabuisierung bei: Sie „zerstört die Fähigkeit der Menschen, Schmerzen, Krankheit oder sogar den Tod anzuerkennen“ (vgl. J. Blech, *Die Krankheitserfinder*. Frankfurt 2003; zit. n. Die Zeit Nr. 51 [11.12.2003]). „Daß unsere moderne Gesellschaft einem Kult der Todesverleugnung huldigt“, betont T. Bastian, *Krankheit auf Rezept? Die populären Irrtümer der Medizin*. Reinbek 2001, 221, bes. 35ff.

¹⁸ Vgl. W. Becker, *Das Dilemma der menschlichen Existenz. Die Evolution der Individualität und das Wissen um den Tod*. Stuttgart 2003; ferner B. Welte, *Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft*. Mainz 1993, 51ff.

¹⁹ S. Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* [1915], in: Ders., *Kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt 1986, 33–60, hier 56 u. 49. Zum Tabu-Begriff vgl. *ebd.* 311ff.

²⁰ Vgl. E. Becker, *Dynamik des Todes. Die Überwindung der Todesfurcht – Ursprung der Kultur*. Olten u.a. 1976, 9. W.H. Riehl formulierte bereits im 19. Jh.: „Dieser Kampf gegen den Tod ist es, durch welchen der Tod zur mächtigsten bewegenden Kraft in allem menschlichen Leben wird“ (Ders., *Religiöse Studien eines Weltkindes*. Stuttgart 1895, 32).

hat die hieraus resultierende *Todesangst-Bewältigungstheorie* experimentell überprüft und bestätigt.²¹ Das Bewusstsein der Endlichkeit wirft die Frage nach dem Unendlichen notgedrungen auf und drängt auf gestaltende Antwort.

„Nach dem Tod gibt es nichts mehr“

Ein entsprechendes Ringen lässt sich bereits in sehr alten Kulturen beobachten, zum Beispiel in Ägypten. Dort herrschte meistens ein ausgeprägter Jenseitsglauben. Doch während der sogenannten ersten Zwischenzeit obsiegt das skeptische Bewusstsein, dass das Transzendente in seiner völligen Verschiedenheit von der diesseitigen Wirklichkeit für den Menschen nicht begreifbar sei. Eine Konsequenz daraus war die Haltung einer quasi-materialistischen Diesseitsorientierung bei gleichzeitigem Zweifel am Jenseits. So ließ sich ein König aus der 11. Dynastie folgende Grabinschrift anfertigen: „Folge deinem Wunsch und deinem Vergnügen, und schaffe dir dein Schicksal auf Erden nach den Wünschen deines Herzens – bis jener Tag der Trauer zu dir kommt. Denn ... keinen Menschen ruft die Totenklage aus dem Grab zurück ... Niemand nimmt seine Güter mit sich, und keiner kehrt zurück, der dorthin gegangen ist.“²² Der Tod als der unvermeidlich kommende „Tag der Trauer“ wird hier in Ermangelung einer ihn transzendierenden Hoffnung zum Anlass, ihn möglichst vergessen zu machen durch Flucht ins Vergnügen.

Wie ähnlich klingt doch rund zwei Jahrtausende später im Alten Testament die weisheitliche Perspektive des „Predigers“: „Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe. ... Die Lebenden erkennen, dass sie sterben werden; die Toten aber erkennen überhaupt nichts mehr: Sie erhalten auch keine Belohnung mehr; denn die Erinnerung an sie ist in Vergessenheit versunken. (...) Iss freudig dein Brot und trink vergnügt deinen Wein (...). Mit einer Frau, die du liebst, genieß das Leben (...). Denn es gibt weder Tun noch Rechnen noch Können noch Wissen in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist.“²³

Philosophische Reflexion hatte dann im antiken Griechenland materialistische Theorien entwickelt. Durch den Idealismus vor allem eines Plato beiseite gedrängt, lebten sie namentlich in Person und Werk Epikurs²⁴ im 3. Jahrhundert v. Chr. wieder auf. Eine atomistisch-materialistische Geist-Interpretation stand im Hintergrund seiner bewussten Verdrängung des Todes: „Der Tod geht uns nichts an, denn solange wir sind, ist der Tod nicht da; und wenn der Tod da ist,

²¹ Vgl. H. Vogt, *Todesangst prägt die Kultur mit. Entdeckungen amerikanischer Psychologen*, in: Lutherrische Monatshefte 29 (1990), 402–404.

²² Zit. n. G. Lanczkowski, *Zur ägyptischen Religionsgeschichte des Mittleren Reiches II*, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 6 (1954), 1–18, hier 7.

²³ Koh 9,4–10.

²⁴ Vgl. M. Euringer, *Epikur. Antike Lebensfreude in der Gegenwart*. Stuttgart 2003.

sind wir nicht mehr. Er geht also weder die Lebenden an noch die Toten.“ Der zu erstrebende Lebenszweck besteht hier in einem Höchstmaß von Lust – im Rahmen und als Frucht von Tugenden. Dreihundert Jahre später bekundet eine Grabinschrift im römischen Pompeji: „Nach dem Tod gibt es nichts mehr, nur was du siehst, ist der Mensch.“

Bekanntlich weiß auch das Neue Testament von einer entsprechenden Einstellung zu berichten. Da sind etwa die reichen Männer in den Gleichnissen Jesu: „Iß, trink und habe guten Mut“, lautet ihre Devise – auf der Basis einer vermeintlich „gesicherten“, den Tod tabuisierenden Existenz. Da sind die Sadduzäer als Vertreter des damaligen Judentums: Sie, die oftmals Vermögenden, pflegten sowohl den Unsterblichkeits- als auch den Auferstehungsglauben abzulehnen. Und da sind ferner Heiden, die im Unterschied zu den Christen angesichts des Todes keine Hoffnung hatten. „Wenn die Toten nicht auferstehen, dann lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“, ruft der Apostel Paulus. Freilich will er damit auf die von ihm herausgestellte Alternative hindeuten – auf die Auferstehungshoffnung als Befreiung von der materialistischen Auffassung des Todes und der mit ihr einhergehenden Verdrängungstendenz! Der Hebräerbrief spricht von den Nichtglaubenden als Menschen, „die durch Furcht vor dem Tod im ganzen Leben Knechte sein mussten“ (2,15).

Biblische Hoffnung auf Auferstehung

Dabei gilt es zu bedenken: Die biblische Hoffnung auf die Auferstehung der Toten geht über eine vage Unsterblichkeitshoffnung hinaus.²⁵ Sie stellt keine dualistische Jenseitshoffnung dar, sondern war unter Einflussnahme persischer Apokalyptik aus der alttestamentlichen Prophetie erwachsen. Frühere Heilstaten Gottes für sein Volk sollten in der Zukunft in einer Weise übertroffen werden, in der sich seine Treue endgültig offenbaren würde. So stieg in den jüngsten alttestamentlichen Schriften eine universal ausgreifende Hoffnung empor, eben die auf die Totenauferstehung. Nicht eine himmlische Dimension für die Toten, sondern deren Neuberufung ins Leben, in Gottes irdische Schöpfung, ins vervollkommnete Dasein im Rahmen eines neuen Himmels und einer neuen Erde wurden Gegenstand prophetisch-apokalyptischer Hoffnung. Weniger um menschliche Glückshoffnung, sondern um die Erwartung der Gottesgerechtigkeit ging es hier,²⁶ nämlich um das Vollendungs Handeln des Schöpfers an der

²⁵ Vgl. näherhin J. Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*. Stuttgart 1976; G. Greshake/J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*. Darmstadt 1986 u. W. Thiede, *Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz*. Göttingen 1991, bes. 60ff.

²⁶ Vgl. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München 1976, 162.

gesamten Schöpfung, das nur unangemessen durch die mythologisch anmutende Vorstellung einer Wiederbelebung von Leichen aus ihren Gräbern heraus bildlich gefasst wird.

Die bereits im vorchristlichen Judentum verbreitete Auferstehungshoffnung hat durch die Botschaft von der leiblichen Auferweckung Jesu²⁷ eine wenn auch modifizierte Bestätigung gefunden. Damit setzte jene Dynamik ein, die nicht weniger bedeutete als die geistige Vorwegnahme der künftigen Totenauf resurrection in der gegenwärtigen Verbindung mit dem Auferstandenen. Christen verstehen sich deshalb als „wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten“ (1 Petr 1,3). Ihr österliches Gegenwartsbewusstsein ist geprägt durch die Erkenntnis, dass alle irdische Existenz, vergangene wie zukünftige, „wahre Vergangenheit“ bedeutet für den, der Gottes universales Kommen erhofft und in der Verbindung mit dem auferstandenen Christus bereits glaubend wahrnimmt. Solcher Glaube verleitet keineswegs zur Weltflucht; nur eine missverstandene „christliche“ Hoffnung könnte ohne Früchte bleiben. Mit Recht hat Dietrich Bonhoeffer betont: „Die christliche Auferstehungshoffnung unterscheidet sich von der mythologischen darin, dass sie den Menschen in ganz neuer und gegenüber dem Alten Testament noch verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist.“²⁸

Christen geht es mit ihrer Hoffnung ums Ganze – und das ist mehr als alles, was im Bereich des Menschenmöglichen liegt. Nicht dass sie den Tod nicht mehr ernst nähmen! Er bleibt für sie – statt spielerisch zum „Freund“ verniedlicht zu werden – der letzte Feind, den Gott vernichten wird. Aber im Blick auf den seit dem Ostergeschehen realisierten und für alle in Aussicht gestellten Sieg ist der Tod seiner bedrückenden Machtstellung beraubt. Christen müssen sozusagen die „Verdrängung“ des Todes nicht mehr selber leisten, sondern können sie getrost Gott überlassen. Und im Vertrauen auf die Vollendung der Schöpfung haben sie die Kraft und die Freiheit den Tod anzuschauen, wie er ist.

Genau deshalb besaß die junge Christenheit mit ihrer ganzheitlichen Hoffnung in der Spätantike größere Attraktivität gegenüber damals bereits anzutreffender Diesseitsbetonung einerseits und spiritualistischem Jenseitsglauben im Mysterienwesen und Gnostizismus andererseits. Dies umso mehr, als sie Teilwahrheiten beider Sichtweisen, der materialistischen wie der spiritualistischen, integrieren konnte. Denn christliche Auferstehungshoffnung ermöglichte Diesseitsbejahung und einen den Tod ernst nehmenden Realismus ebenso wie die Bejahung einer künftigen, aber noch transzendenten Heilswelt. Mit dieser uni-

²⁷ Vgl. dazu z.B. M. Kreuzer, „Auferstanden am dritten Tag“. *Christologie als Modell der Eschatologie*, in: St. Schreiber/St. Siemons (Hrsg.), *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*. Darmstadt 2003, 119–142; W. Thiede, *Der auferweckte Begrabene. Von österlichem DOKETISMUS und seiner Kritikwürdigkeit*, in: *Theologische Beiträge* 35 (2004), 92–113.

²⁸ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Gütersloh 1976, 167; vgl. auch K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/2. Zürich 1979, 467.

versalen Hoffnung vermochte das frühe Christentum trotz schwerer Verfolgungen enorme missionarische Erfolge zu erzielen. So groß und so positiv wie die christliche Auferstehungs- und Reich-Gottes-Hoffnung hatte sich der Menschheit noch keine Hoffnung dargeboten!

Das erste Jahrtausend der Christenheit bewahrte den positiven Gesamtsinn der Auferstehungshoffnung noch weitgehend. Doch im 12. Jahrhundert kam es zu einem spürbaren Rückfall in vorchristliche Intentionen: Der Auferstehungsgedanke wurde dem Gerichtsgedanken untergeordnet. Nicht der die Welt erlösende, sondern der sie richtende Christus schmückte nun die Kathedralen. Der alttestamentliche Rachegott wurde so neu aktuell.²⁹ Nicht so sehr der Tag der nahenden Befreiung zum Leben in der Fülle der Gottesgemeinschaft wurde erhofft; vielmehr wurde der Tag des Zorns gefürchtet.³⁰ Dennoch schimmerte mit dem unauslöschlichen Licht von Ostern der positive Grundgehalt der Auferstehungshoffnung auch für den hoch- und spätmittelalterlichen Menschen immer noch durch. So konnte der todkranke Franz von Assisi Gott preisen mit den Worten seines Sonnengesangs: „Gelobt seist du, Herr, für unseren Bruder, den leiblichen Tod, dem kein lebender Mensch entinnen kann.“ Das genaue Gegenteil von Todestabuisierung!

Totentanz

Als dann Mitte des 14. Jahrhunderts eine Pestwelle ganz Europa durchzog, begann man, den Tod als Knochengerippe abzubilden. Bald darauf entstanden die ersten Motive des sogenannten Totentanzes – zuerst wohl in Frankreich, „danse macabre“ genannt. Rasch bildeten sie eine eigene Kunst- und Literaturgattung.³¹ Dargestellt wurden Leute jeden Standes und Alters, indem sie einen Reigen mit dem Tod bzw. mit einem Toten tanzten. Ein *memento mori* war im Mittelalter überflüssig,³² die Bilder hatten allerdings eine sozialkritische Funktion. Während des Bauernkriegs konnte beispielsweise ein Flugblatt mit dem „Totentanz der ungerechten Herren“ kursieren, auf dessen erstem Bild das schöne Leben dem Herrn an festlicher Tafel die volle Schüssel reicht – und auf dessen

²⁹ Vgl. P. Dinzelsbacher, *Angst im Mittelalter*. Paderborn u.a. 1996.

³⁰ Vgl. Ph. Ariès, *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*. München ²1982, 32f.; ferner dogmatisch W. Thiede, *Die Hölle ist ausgelöscht*, in: *Zeitzeichen* 11 (2010), 15–17.

³¹ Vgl. H. Rosenfeld, *Der mittelalterliche Totentanz*. Köln ³1974; G. Kaiser (Hrsg.), *Der tanzende Tod. Mittelalterliche Totentänze*. Frankfurt 1983 u. H. Janssen/J. Fest, *Der tanzende Tod. Über Ursprung und Formen des Totentanzes vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Lübeck 1986. Einschlägige Holzschnitte von Hans Holbein d.J. sind in diversen Buchausgaben zu bestaunen (z.B. *Hans Holbeins Totentanz in 49 Bildern*. Einführung von F. Winzinger. München 1948); eindrucksvoll bes. die Werke von Niklaus Manuel, etwa in: *Der Berner Totentanz. Ein Münsterspiel*. Bern 1991.

³² So mit Recht D. Lier, *Totentanz. Bilder einer magersüchtigen Zeit*. Zürich 2001, 17.

letztem Bild derselbe am Galgen hängt, während der Tod ihm das kalte Lied geigt.³³

Dass der Tod bei alledem als handelnde Person auftrat, ließ ihn letztlich als gehorsamen Diener Gottes erscheinen, vor dessen Richterstuhl er den Sterbenden beförderte. Man wusste: Jedermann – ungeachtet seines gesellschaftlichen Standes – muss „nach seiner Pfeife tanzen“. Doch er selber hat seinerseits einen Herrn über sich, und das ist der entscheidende Anlass zur Hoffnung! So heißt es in einem „Schnitterlied, gesungen zu Regensburg, da eine hochadelige Blume unversehens abgebrochen wurde im Jenner 1637“: „Es ist ein Schnitter, heißt der Tod, hat Gwalt vom großen Gott.“³⁴

Dieser Tod, nicht als radikales Ende, sondern als radikaler Einschnitt verstanden, musste noch nicht verdrängt werden.³⁵ Mit ihm konnte man vielmehr leben, wenn auch nicht ohne Schmerz.³⁶ Bei aller Grausamkeit hatte der so visualisierte Tod etwas Spielerisches an sich, das sich im Motiv des Tanzes ausdrückte. Nicht nur als Schnitter, sondern auch als Spielmann mit Laute, Dudelsack oder Bassgeige stellte man ihn dar. Konnten die Menschen doch über sein Walten hinaus auf das Walten dessen blicken, der Auferstehung vom Tode und ewiges Leben verheißen, ja in Jesus Christus schon hatte anheben lassen! Darum bildeten der Ernst des Todes und das Element des Humors am Ende keinen krasen Widerspruch. Die mahnenden Totentanz-Bilder wurden in der Regel durch Verse erläutert, die mitunter schmunzeln ließen. So hieß es beispielsweise bei einer Tänzerin: „Nun haben wir so lang getanzt, Bis mich der Tod hat eingeschanzt.“ Oder bei einem Soldaten: „Bis hierher und nicht weiter, Du guter alter Streiter!“

In den Totentanz-Motiven des späten Mittelalters ging es bis hinein in die Anfänge der Neuzeit weniger um eine „Kunst des Sterbens“,³⁷ die womöglich erst auf dem Sterbebett zum Zuge kam, als vielmehr um eine mitten im Leben greifende Vergegenwärtigung der Sterblichkeit. Insofern plädierten sie für eine *Lebenskunst*, wie sie nur ohne Tabuisierung des Todes denkbar ist. Unübersehbar stellten sie die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit des eitlen Strebens nach menschlicher Pracht, Bedeutung und Sicherung heraus. Dies war sozialpsychologisch eigentlich nur möglich dank der christlichen Hoffnung auf das ohne An-

33 Anschaulich geschildert in L. Ganghofers Roman *Das neue Wesen* (1902), jetzt unter dem Titel *Bauerntrutz*, Rastatt o.J., 231; vgl. auch *Tanz der Toten – Todestanz. Der monumentale Totentanz im deutschsprachigen Raum*. Katalog zur Ausstellung des Museums für Sepulkralkultur Kassel. Dettelbach 1998.

34 Zit. n. W. Hartinger, ... *denen Gott genad! Totenbrauchtum und Armen-Seelen-Glaube in der Oberpfalz*. Regensburg 1979, 190 u. 192.

35 Vgl. J.A. Aertsen/M. Pickavé (Hrsg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*. Berlin u.a. 2002 u. N. Ohler, *Sterben und Tod im Mittelalter*. Düsseldorf 2003.

36 Zur modernen These, dass mit zunehmendem Schmerz sich dieser umso mehr relativiere, vgl. G. Neuhaus, *Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage*. Freiburg 2003, 19f.

37 Vgl. z.B. W. Goetz, *Luthers „Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben“ und die mittelalterliche ars moriendi*, in: *Luther-Jahrbuch* 48 (1981), 97–114 u. A.E. Imhof, *Die Kunst des Sterbens. Wie unsere Vorfahren sterben lernten. Impulse für heute*. Stuttgart 1998.

sehen der Person verheißene Geschenk künftiger Reich-Gottes-Herrlichkeit. Das spätmittelalterliche Totentanz-Motiv hatte durchaus indirekt mit der Perspektive zu tun, derzufolge es einst einen Tanz der Auferstandenen geben werde.³⁸ Gerade diesem Gehalt eignete sozialkritische Kraft.

Mit dem Fortgang der Neuzeit begann allerdings die christliche Hoffnung gesellschaftlich zu schwinden. Bekanntlich wurde sie zunehmend transformiert in Entwürfe innerweltlicher Hoffnungen. Aus dem neuen Äon des verheißenen Gottesreiches wurde die Neu-Zeit des mündig gewordenen, aufgeklärt seine Zukunft selber gestaltenden Menschen. Der christliche Glaube an eine Heilsgeschichte wurde säkularisiert zum immanenten Fortschrittsglauben – ob in den Varianten von Kant, Hegel, Marx oder auch noch neueren Philosophen und Ideologen. Faktisch konnten sich menschliches Glücks- und Fortschrittsstreben freilich dem Bann radikaler Vergänglichkeit nicht entziehen. Vielmehr machten sie ihn auf die Dauer nur noch schmerzlicher bewusst. Man musste den Tod deshalb aus dem Wirklichkeitskonzept der Moderne herausdrängen – ihr sollte er möglichst nicht mehr dazwischentanzten!³⁹

„Gott ist tot“

Deutlich begegnete abendländische Tabuisierung des Todes erstmals in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Bereits Karl Marx dachte über sie nach: Er schrieb sie der Entzweiung der Gesellschaft zu – und machte sie selber mit, indem er den Tod in seinem umfangreichen Opus nur ganz ausnahmsweise in Erwähnung brachte. Deutlich trat solch gesellschaftliche Verschweigenstendenz hervor in der damals neuartigen Neigung, dem Sterbenden die Schwere seines Schicksals nach Möglichkeit zu verbergen. Der Todesforscher Philippe Ariès kommentiert: „Kurzum, die Wahrheit beginnt fragwürdig zu werden.“⁴⁰ Die Wahrheit des *Sterbenmüssens* wurde unerträglich – und zwar, weil die Auferstehungshoffnung fragwürdig geworden war! Dies wiederum hatte seine Ursache im Aufschwung der Naturwissenschaft mit ihrer materialistisch-positivistischen Arbeitshypothese. Denn die nährte den Zweifel an Gott, dem Garanten der Heilshoffnung angesichts des Todes. Wo aber ist noch Wahrheit, wenn Gott tot ist?

Tatsächlich ist das gesellschaftliche Phänomen der Todestabuisierung annähernd ebenso alt wie die Rede vom *Tod Gottes*. Dieses Bildwort ist ähnlich wie der Begriff der Todestabuisierung im übertragenen Sinne gemeint und drückt

³⁸ Lier verweist treffend auf das mittelalterlich feststehende Sinngefüge, zu dem auch die kirchlich tradierte Hoffnungsgestalt gehörte; vgl. Ders., *Totentanz* (Anm. 32), 53.

³⁹ Vgl. Ch. Kiening, *Das andere Selbst. Figuren des Todes an der Schwelle zur Neuzeit*. München 2003.

⁴⁰ Ph. Ariès, *Studien* (Anm. 30), 57.

metaphorisch das Resultat soziokultureller Analysen aus. Zwar hat Heinz Zahrnt in einem Buchtitel von 1970 theologisch unterstrichen: „Gott kann nicht sterben“.⁴¹ Doch die Rede von Gottes Tod meint eigentlich das Sterben der gesellschaftlich verbreiteten Anerkennung jenes Gottes, der heilsgeschichtlich gehandelt und dem Kosmos heilende Vollendung verheißen hat. Genau diesen Prozess religiös-weltanschaulicher und in der Konsequenz auch moralischer Veränderung hatte als einen „kulturhistorischen Befund“⁴² Friedrich Nietzsche im Blick, als er den „tollen Menschen“ auftreten ließ. Mit einer Laterne in der Hand rief der bei seiner vergeblichen Gottessuche aus: „Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? ... Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet .. Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen?“⁴³ Anschließend sinnierte Nietzsches toller Mensch: „Ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert“.

In der Tat ist dieser Paradigmenwechsel dabei, sich ins 21. Jahrhundert hinein zu erstrecken. Immerhin hat der Mensch mittlerweile, wie Nietzsche es ahnte, zunehmend selber „göttliche“ Eigenschaften gewonnen: Der technische Fortschritt hat ihm zu gesteigertem Narzissmus verholfen. Er ist, um es mit Sigmund Freud zu formulieren, „beinahe selbst ein Gott geworden. Freilich nur ... eine Art Prothesengott ..., recht großartig, wenn er alle seine Hilfsorgane anlegt, aber sie sind nicht mit ihm verwachsen und machen ihm gelegentlich noch viel zu schaffen.“⁴⁴ Der omnipräsente Mobilfunk mit seinen faszinierenden Möglichkeiten, aber den Menschen mit seiner Strahlung und den ihn regelrecht umgarnenden Netzen zugleich gefährdenden Aspekten gehört in diese Zusammenhänge.⁴⁵ Dabei ist es interessant zu beobachten, wie gerade die Gefahrenmomente des Mobilfunks, seine womöglich todbringenden Auswirkungen ihrerseits in unserer Gesellschaft regelrecht tabuisiert werden. Je göttlicher offenbar der Mensch wird, desto mehr muss er seine Sterblichkeit – und seine Entfremdung von Gott, sprich: seine Sündhaftigkeit, verdrängen. Ist nicht die weltweite Massenbewegung hinein in die virtuelle Cyberwelt der Computer und des mobil zugänglichen Internets im Grunde eine Fluchtbewegung in eine nicht mehr

41 H. Zahrnt, *Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft*. München 1970.

42 Vgl. W. Pannenberg, *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie*, in: Ders. (Hrsg.), *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur*. Göttingen 1984, 9–24, hier 9.

43 Vgl. dazu E. Biser, „Gott ist tot“. *Nietzsches Dekonstruktion des christlichen Bewußtseins*. München 1962 u. W. Thiede, „Wer aber kennt meinen Gott?“ *Friedrich Nietzsches „Theologie“ als Geheimnis seiner Philosophie*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98 (2001), 464–500.

44 Vgl. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: Ders., *Kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt 1986, 191–270, hier 222.

45 Vgl. W. Thiede, *Omnipräsenter Mobilfunk als ethische Herausforderung*, in: *Umwelt, Medizin, Gesellschaft* 23 (2010), 315–323.

vom Tod, vom Vergänglichkeitsmakel menschlicher Leiblichkeit gezeichnete Wirklichkeitsvariante?⁴⁶

Zumal als säkularisiertes Wesen kommt der Mensch psychologisch kaum umhin, den Tod zu tabuisieren. Nietzsches hellstichtiger Analyse zufolge sind es die „aufgeklärten“ Leute gewesen, die Gott getötet haben. Begonnen haben dürfte dieser Akt bereits am Beginn der Neuzeit, als der Philosoph René Descartes (1596–1650) meinte, die Existenz Gottes nurmehr auf dem Umweg des sich seiner selbst versichernden Ego belegen zu können. Gottes Funktion hatte er in der Vermittlung zwischen der materiellen und der geistigen Realität gesehen. Zur Lösung des Todesproblems schien ihm Gott bereits nicht mehr direkt notwendig, insofern die Seele des Menschen für ihn „eine vom Körper ganz unabhängige Natur hat und demnach nicht mit ihm dem Untergange unterworfen ist“.⁴⁷ Sein ontologischer Dualismus hat nicht nur den Gedanken der Auferstehung des Leibes als Thema der modernen Philosophie weitgehend diskreditiert, sondern im Endeffekt ungewollt den Materialismus gefördert.⁴⁸ Es nimmt nicht Wunder, dass im Gefolge seines Entwurfs erstmals deutlich die These von der Tabuisierung des Todes formuliert wurde, und zwar durch Blaise Pascal (1623–1662): „Da die Menschen kein Heilmittel gegen den Tod, das Elend, die Unwissenheit finden konnten, sind sie, um sich glücklich zu machen, darauf verfallen, nicht daran zu denken.“⁴⁹

Nachdem in Jean Pauls Roman *Siebenkäs* (1797) der tote Christus vom Weltgebäude herab verkündet hatte, dass kein Gott sei, dauerte es immer noch über achtzig Jahre bis zu Nietzsches Diagnose des eingetretenen „Todes“ Gottes. Der Materialismus war inzwischen gesellschaftlich etabliert, das von Kant propagierte Autonomie-Verständnis entgegen seinem ursprünglichen Hintergrund⁵⁰ weithin säkularisiert. So war die Zeit reif geworden für Nietzsches Philosophie vom „Übermenschen“, der keinen Gott mehr über sich, sondern nur noch Gottes Tod hinter sich weiß. Konnte der Mensch sich bei Descartes noch sozusagen zum Garanten der Existenz Gottes aufwerfen, wie sollte er, zum autonomen Materialisten geworden, nicht genauso die Nicht-Existenz Gottes proklamieren können?

⁴⁶ Vgl. D. Lier, *Totentanz* (Anm. 32), 13 u. 104. Ausdruck einer entsprechenden Geisteshaltung ist das Buch von F.J. Tipler, *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten*. München 1994 (dazu meine Rezension in: Evangelische Kommentare 27 [1994], 551f.).

⁴⁷ Vgl. R. Descartes, *Abhandlung über die Methode, seine Vernunft richtig zu leiten und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen*, in: Ders., *Werke*, 1. Abt. Hrsg. von A. Buchenau. Leipzig 1905, 49; vgl. insbes. seine *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (1641), VI 17.

⁴⁸ Indem er nämlich Tiere ausschließlich zu den *res extensae* rechnete, galten sie ihm als kunstvolle, seelenlose Maschinen. Von da war der Schritt nicht mehr allzu weit, auch den Menschen als Maschine zu interpretieren, wie es J.O. de La Mettrie in seinem berühmten Werk *L'homme machine* (1748) konsequent tat – wenngleich mit dem Seufzer, der Gedanke an die schlichte Naturnotwendigkeit des Todes sei ihm nicht eben angenehm!

⁴⁹ B. Pascal, *Gedanken*. Übers. von W. Rüttenauer. Bremen o.J., Nr. 176.

⁵⁰ Dazu W. Thiede, *Kant und die Stoa. Zum weltanschaulichen Hintergrund seiner Philosophie*, in: *Materialdienst der EZW* 67 (2004), 97–100.

Trotz schleichender Säkularisierung ist die Rede vom „Tod Gottes“ erst wieder rund hundert Jahre nach Nietzsches „tollem Menschen“ in markanter Weise hervorgetreten – nämlich in Gestalt einer regelrechten „Gott-ist-tot-Bewegung“ und den Varianten einer expliziten „Gott-ist-tot-Theologie“!⁵¹ Das vorübergehend modische Programm eines atheistischen Gottesglaubens, eines säkularisierten Christentums gegen Ende der 60er Jahre hat der Annahme gefrönt, der Gedanke eines Weiterlebens nach dem Tode besitze keine Macht mehr über den modernen Zeitgenossen. Dennoch hat es mitnichten ein religionsloses Zeitalter eingeleitet, wie damalige Beobachter wähen konnten. Theologen sind heute in der Versuchung, mit Hans Küng zu triumphieren: „Religion erweist sich offenbar als resistenter, als Kulturdiagnostiker aller religionskritischen Schattierungen wahrhaben wollen.“⁵² Doch zeigt sich im Abendland weniger eine Renaissance „der“ Religion als vielmehr das Aufkommen einer – wie Küng gleichzeitig bemerkt – „post-materialistischen Weltsicht“. Namentlich die esoterisch-spirituelle Öffnung für asiatische Religiosität im Westen, die begeisterte Zuwendung zum Orient bildete – so Harvey Cox – „das logische Ergebnis des Todes Gottes.“⁵³ Nur noch ein apersonal gedachter Gott hat Raum neben dem selbstverliebten Menschen unserer Zeit.

Die jeden theistischen Gottesglauben negierende Rede vom „Tod Gottes“ hat allerdings eine Ursprungsform im christlichen Glauben selbst. Sie steht sogar in seinem Zentrum, wenn dieses mit Paulus als das „Wort vom Kreuz“ bezeichnet werden darf: Auf Golgatha hat Gott in seinem Sohn am menschlichen Todesgeschick heilvoll partizipiert. Gerhard Ebeling erläutert: „Der Tod Gottes will nicht so verstanden sein, daß der Tod über Gott Herr und sozusagen Gottes Gott wird, vielmehr so, daß sich Gott als Herr über den Tod erweist und des Todes Tod wird.“⁵⁴ Demnach bildet die christliche Rede vom Tod Gottes, genauer: von Gott im Tod, geradezu das Fundament für die Auferstehungshoffnung. Die landläufige Rede vom „Tod Gottes“ drückt indessen genau das Gegenteil aus: Sie will das Ende jener größten Hoffnung signalisieren, die jemals gedacht worden ist. Und just dieses Ende bedeutete kulturgeschichtlich den Anfang der Tabuisierung des Menschentodes.

51 Vgl. vor allem Th.J.J. Altizer, ... *daß Gott tot sei*. Zürich 1968; D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*. Olten u.a. 1969 (dazu bes. W. Hartmann, *Was kommt nach dem „Tode Gottes“?* Stuttgart 1969) u. S. Daecke, *Der Mythos vom Tode Gottes. Ein kritischer Überblick*. Hamburg 1969.

52 H. Küng, *Theologie im Aufbruch*. München 1987, 241. Zum Religionsbegriff vgl. M. Hailer, *Dogmatische Erwägungen zum Begriff der Religion*, in: *Berliner theologische Zeitschrift* 21 (2004), 157–171.

53 Vgl. H. Cox, *Licht aus Asien – Verheißung und Versuchung östlicher Religiosität*. Stuttgart 1978, 125.

54 G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 2. Tübingen 1979, 205.

Tabuisierung des Todes

In wissenschaftlicher Form ist das Phänomen der Todestabuisierung in moderner Gesellschaft erstmals von Max Scheler beschrieben worden, und zwar noch vor Beginn des Ersten Weltkriegs. Der Philosoph hat zwei Arten der Verdrängung des Todesgedankens unterschieden: Die eine besteht in einer noch normal zu nennenden Erscheinung der menschlichen Natur, die andere ist erst durch den modernen Menschen üblich geworden und als anormal einzustufen.⁵⁵ „Dieser neue Menschentyp fürchtet nicht mehr den Tod, wie der antike Mensch; sondern so, wie sein grenzenloser Arbeits- und Erwerbstrieb ihn hinausdrängt über alle Kontemplation und allen Genuß Gottes und der Welt, so narkotisiert er ihn auch gegen den Todesgedanken in einer ganz besonderen Weise.“ Das Narkotikum heißt nach Scheler Geschäftigkeit um ihrer selbst willen, Fortschritt ohne Sinn und Ziel.⁵⁶ Sind nicht modernste Technologien bei näherer Betrachtung oft exakter Ausdruck dieses Narkotikums?

Einige Soziologen wie Alois Hahn und Werner Fuchs haben derartigen kulturphilosophischen Überlegungen widersprochen. Sie meinen, die aus Urbanisierung und Industrialisierung sich ergebende Gesellschaftsstruktur erzeuge einfach ein naives Nichtwissen um den Tod; von einer Verdrängung des Todes könne daher keine Rede sein.⁵⁷ Doch diese Argumentation verfängt nicht wirklich. Was bereits Scheler deutlich machte, dass nämlich der Tod eigentlich „weggefürchtet“ werde, das hat die neuere Thanatopsychologie nur unterstreichen können. Fest steht, dass „auf sehr unterschiedlichem methodischen Niveau durchgeführte Untersuchungen ausnahmslos eine Verdrängungshypothese bestätigen.“⁵⁸

Fuchs versucht, die These von der Todesverdrängung nicht zuletzt deshalb zurückzuweisen, weil sie durchsetzt sei „mit ideologischen Momenten und Handlungsanweisungen“, etwa indem sie „die verblassende Macht der Transzendenz“ beklage. Er stellt religiösen, auf ein Leben nach dem Tod ausgerichteten Todesbildern, die er allesamt als „archaisch“ und „magisch“ einstuft, programmatisch den Begriff des *natürlichen Todes* gegenüber. „Natürlich“ sei der Tod, weil und sofern er aus „natürlichen Ursachen“ herrühre und schlicht das „Aufhören der biologischen Lebensprozesse“ bedeute. Der Begriff des „natürli-

⁵⁵ Vgl. M. Scheler, *Tod und Fortleben*, jetzt in: Ders., *Die Zukunft des Kapitalismus und andere Aufsätze*. Hrsg. von M.S. Frings. München 1979, 7–71, bes. 28ff.; vgl. schon M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1. Tübingen 1920, 569f., wo unterstrichen wird, wie wenig die Erinnerung an den Tod ins Schema innerweltlicher Selbstvervollkommnung auf technisch-industrieller und soziokultureller Basis passt.

⁵⁶ Aus tiefenpsychologischer Sicht bestätigen das P. Matussek, *Metaphysische Probleme der Medizin*. Berlin u.a. 1950, 130ff. u. D. Lier, *Totentanz* (Anm. 32), 29. Scheler spricht von der „metaphysischen Ver zweiflung“ des modernen Menschentyps (vgl. Ders., *Tod* [Anm. 55], 31).

⁵⁷ Vgl. A. Hahn, *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit*. Stuttgart 1968, 89 u. W. Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt 1969, 8.

⁵⁸ Vgl. J. Wittkowski, *Tod und Sterben. Ergebnisse der Thanatopsychologie*. Heidelberg 1978, 132.

chen Todes“ impliziere aber zugleich eine „gesellschaftliche Verfassung“, in der jeder die Möglichkeit haben müsse, „ohne Gewalt und Krankheit oder vorzeitigen Tod seine biologischen Lebenskräfte bis an ihre Grenze auszuleben.“⁵⁹

Mit dieser Definition des „natürlichen Todes“ fällt der Ideologieverdacht freilich auf Fuchs selbst zurück. Mahnt doch medizinische Auskunft zur Nüchternheit: „Nach allem, was wir wissen, gibt es einen reinen Alterstod nicht, wohl aber im Alter eine Summation von Krankheiten“.⁶⁰ Die Rede vom „natürlichen“ Tod im Alter klingt romantisierend. Sie steht in gewisser Entsprechung zum Bild vom Totentanz, demzufolge der Tod, wenn auch als Gerippe, so doch in „natürlicher“ Gestalt und in „natürlichem“, ja freundlichem Gebaren daherkommt. Doch im Unterschied zum mittelalterlichen Motiv des Totentanzes lässt die These vom „natürlichen Tod“ das Destruktiv-Schreckliche am Sterben wie überhaupt das Ambivalente des „Natürlichen“ unbeleuchtet. Der Tanz des Todes hat etwas grausam Rigoroses; sein Rhythmus ist der unerbittliche einer nicht beschönigten Natur. Demgegenüber verbindet sich mit der Autonomie des modernen Menschen ein verstärktes Streben nach kosmetischer Beschönigung des Todes.⁶¹ Dass man heute weniger denn je mit der brutalen Gesetzmäßigkeit der Natur zu tun haben will, bestätigt die Beobachtung eines namhaften Mediziners, derzufolge das öffentliche Bewusstsein „mit den Alten am liebsten nichts zu tun haben“ möchte.⁶² In seiner ideologischen Färbung suggeriert der Begriff des „natürlichen Todes“ eine banale Natürlichkeit des Sterbens in dem Sinne, dass die vorfindliche materialistische Welt-Natur mit Sicherheit die einzige Realität und daher jede Hoffnung über den Tod hinaus unangemessen sei. Gewiss ist der Tod unter biologischem Aspekt ein Naturereignis. Aber das ist eben nur einer seiner Aspekte, auf die er sich nicht einfach reduzieren lässt: Weltanschaulich ist es allemal Glaubenssache, ob dem Tod nicht vielleicht ein verborgener „Aspekt“, eine geheimnisvolle Seite innewohnt. Was immer man von dieser anderen Seite des Todes hält, ob man sie also materialistisch-nihilistisch negiert oder philosophisch bzw. religiös ausdeutet, es bleibt am Ende ein Wagnis. Zur *Natur* des Todes gehört, dass er nach seiner Natur fragen macht. Und es gehört zur Natur des Menschen, sich dieser Frage stellen zu müssen. Die Tabuisierung des Todes ist ein breitangelegter Fluchtversuch – nichts anderes!

⁵⁹ Vgl. W. Fuchs, *Todesbilder* (Anm. 57), 7. 288 u. 71f.; vgl. auch H.E. Richter, *Umgang mit Angst*. München 1920, 33ff. u. 43ff.

⁶⁰ R. Emmrich, *Zwischen Leben und Tod. Ärztliche Probleme der Thanatologie*. Berlin 1974 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Math.-Naturwiss. Kl.; Bd. 110/7), bes. 19f. Man hat ärztlicherseits bereits vermutet, dass der Begriff des „natürlichen Todes“ als ein neuer „euphemistischer Ausdruck“ die moderne Todesverdrängung letztlich unterstütze statt beseitige (vgl. J.-E. Meyer, *Tod und Neurose*. Göttingen 1973, 91).

⁶¹ „Es gibt eine umfangreiche Literatur, die sich der Untersuchung dieser Tendenzen widmet. Verdrängung und Verniedlichung des Schrecklichen ist unter psychologischem Gesichtspunkt ein Indiz dafür, daß hier das Unerträgliche – wenn auch auf falsche Weise – bewältigt werden will“ (H. Bürkle, *Todeserfahrung* [Anm. 1], 70).

⁶² Vgl. D.B. Linke, *Wie alt sollen Menschen werden?* Gütersloh 1993, 24. Anbei warnt der Mediziner vor einem „Rückfall in eine heidnische Naturanbetung“ (71).

Martin Heidegger hat das im Zuge seiner existenzanalytischen Philosophie untermauert. Das menschliche „Sein zum Ende“⁶³ sei als solches stets mit umdeutendem und verhüllendem Ausweichen vor ihm verbunden: Angst mache der Tod gerade in seiner Deutung als radikales Ende, als Tor ins Nichts. Nach Heidegger treibt also zum Tabuisieren des Todes in individueller wie gesellschaftlicher Hinsicht tatsächlich dessen materialistisches Verständnis. Solange aber – das hat Heidegger herausgearbeitet – das Sein zum Tode diesem ausweicht, findet der Mensch unmöglich zu seiner Eigentlichkeit: „Das alltägliche Sein zum Tode ist als verfallendes eine ständige Flucht vor ihm.“ Der Mensch ist laut Heidegger aufgefordert, sich mutig der Angst vor dem Tod zu stellen, damit sich im Antizipieren des Todes die Ganzheit der Existenz konstituieren kann.⁶⁴

Was aber soll das für eine Ganzheit sein? Steht nicht gerade das Bild des den Menschen rücksichtslos dazwischen tanzenden Todes für dessen sarkastisches Nein zu erstrebten Ganzheitsformen menschlicher Existenz? Heidegger zufolge heißt „enden“ nicht notwendig schon „sich vollenden“. Radikaler zu Ende gedacht hat diese Perspektive der französische Existenzialist Jean-Paul Sartre, der in seinem Werk *Das Sein und das Nichts*⁶⁵ den Tod nihilistisch auffasst. Er bestreitet die Möglichkeit, das Dasein durch den Tod bzw. das vorlaufende Wissen von ihm in irgendeine „Ganzheit“ zu bringen. Der Tod mache das Leben nicht ganz, sondern im Gegenteil absurd, lautet seine Antithese zu Heidegger.⁶⁶ Alternativ dazu bezieht Sartre den Begriff der Ganzheit auf das Bewusstsein des „Mangels“, das sehnsuchtsvoll an Ganzheit denken lasse. Der im Werden befindliche Mensch sehe sich dadurch veranlasst, die mangelhafte Wirklichkeit des Gegebenen je auf den Entwurf von Ganzheit hin selbsttätig zu überschreiten. Doch Sartre weiß: Der in seiner Vorfindlichkeit unvollkommene Mensch kann nie einen bleibend realisierbaren Entwurf von Ganzheit für seine Existenz hervorbringen. Insofern versieht der atheistische Philosoph jedes menschliche Ganzheitsstreben mit einem Fragezeichen. Sein Existentialismus hat dabei etwas Heroisches: Absurdität wird realistisch akzeptiert – nicht verdrängt, aber auch nicht einfach tatenlos hingenommen. Die metaphysische Leere wird zum Freiheitsraum menschlicher Selbstkonzeption. Damit versucht Sartre „keineswegs, den Menschen in Verzweiflung zu stürzen. Aber wenn man, wie die Christen, jede Haltung des Unglaubens Verzweiflung nennt, so geht der Existentialismus von der Urverzweiflung aus.“⁶⁷ Tatsächlich wird man materialistisches Todesverständnis dort, wo es philosophisch in seinen Konsequenzen überdacht wird, kaum vom Begriff der Verzweiflung abtrennen können. Das Wissen um diesen

⁶³ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen ¹¹1967, 254f.

⁶⁴ Vgl. *aaO.*, 352ff.

⁶⁵ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts* [1943]. Hamburg 1974.

⁶⁶ Vgl. A. Lohner, *Der Tod im Existentialismus. Eine fundamentaltheologische Analyse unter besonderer Berücksichtigung des philosophiegeschichtlichen Hintergrundes*. Frankfurt 1998.

⁶⁷ Vgl. J.-P. Sartre, *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* Zürich ²1947, 66f.

horror vacui ist, wie Heidegger klar gesehen hat, der innere Grund für die verbreitete Todestabuisierung.

Es war ein geschickter Schachzug des Marxismus, die existentielle Verzweiflung angesichts des propagierten Materialismus dadurch zu bagatellisieren, dass das Individuum bagatellisiert wurde, nämlich reduziert auf „das gesellschaftliche Wesen“, auf ein „individuelles Gemeinwesen“. Marx wörtlich: „Der Tod erscheint als harter Sieg der Gattung über das Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein bestimmtes Gattungswesen, als solches sterblich.“⁶⁸

Wenn heute, im digitalen Zeitalter, die Privatsphäre zunehmend in Frage gestellt wird, hat man es wiederum mit einer indirekten, jedenfalls inhumanen Flucht vor der Wirklichkeit des Todes zu tun, der uns auf unsere Individualität zurückwirft. Personen sind und bleiben wir aber am Ende nur vor Gott selbst. Dass die Tabuisierung des Todes und die Tabuisierung des personal gedachten Gottes in unserer Gesellschaft Hand in Hand gehen, und zwar bis in die Theologie hinein, gilt es wachen Sinnes und kritisch wahrzunehmen. So wie das „Dritte Reich“ mit seiner amoralischen Todesverachtung und Tödllichkeit nur möglich wurde im Horizont der modernen Todestabuisierung, so drohen heute neue, leise Diktaturen emporzuwachsen.⁶⁹ Das Ausufern technologischer Ambitionen ohne Rücksicht auf ihre Verträglichkeit für Mensch und Umwelt birgt in Verbindung mit der voranschreitenden Europäisierung und Globalisierung Gefahren, die sich ohne die breitflächige Verdrängung des Todes so kaum hätten entwickeln können. Weil moderne Gesellschaften sich ganz auf das technizistische Prinzip der Machbarkeit eingelassen haben und noch angesichts realer und sich abzeichnender ökologischer Katastrophen vielfach ungebremsst und ungeniert weitermachen, muss auch der Tod notgedrungen individuell und sozial weiter verdrängt werden. Solche Tabuisierung aber gefährdet auf Dauer das Überleben der Menschheit.⁷⁰

Unsere „Multi-Optionsgesellschaft“ hat viele Optionen, nur eine nicht: dem Tod zu entrinnen. Die hochtechnisierte Industriegesellschaft kann nicht verhindern, dass der Tod schneller tanzt als aller machbare Geschwindigkeitsrausch.⁷¹ Der Gau von Fukushima hat das der Welt brutal in Erinnerung gerufen. Nun steht keineswegs bloß die „Energie-Wende“ an, sondern eine Lebenswende: eine Umkehr, die sich neu auf die Verheißung wahren, ewigen Lebens besinnt – und darum den Tod nicht mehr tabuisieren muss.

⁶⁸ Zit. n. Marx-Engels-Gesamtausgabe, 1. Abt., Bd. 3. Berlin 1932, 117.

⁶⁹ Vgl. M. Müller (Hrsg.), *Die leise Diktatur. Das Schwinden der Freiheit*. Aachen 2010.

⁷⁰ Vgl. H.E. Richter, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*. Reinbek 1979, 215. Wer den Tod verdränge, könne das Leben nicht lieben, betont J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*. München 1989, 287.

⁷¹ Zu den gesellschaftlich-politischen Gefahren psychischer Todesverdrängung vgl. Ch. von Ferber, *Soziologische Aspekte des Todes*, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 7 (1963), 338–360, bes. 360.